



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カフカにおけるユダヤ的テーマ：カフカのシオニズム批判
Author(s)	中村, 寿; NAKAMURA, Hisashi
Citation	独語独文学研究年報, 33, 88-108
Issue Date	2006-12
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/18959
Type	departmental bulletin paper
File Information	33-88-108.pdf



カフカにおけるユダヤ的テーマ： カフカのシオニズム批判

中村 寿

I

よくある出来事。それをこらえるのは日常の英雄的行為というものだ。A は隣村 H に住む B と大事な商談をまとめる必要ができた。打ち合わせのため H へ出かける。行きとどりにそれぞれ十分、この迅速さをわが家で自慢している。翌日、本契約を結ぶために再度 H へと出かけていく。とりまとめに数時間を見こして、朝早く出発した。A のみるところ、何も昨日と変わらないのに、このたびは行きつくのに十時間を要した。夕方、くたびれはてて到着すると、B は待ちくたびれて、半時間ばかり前に A の住む村へと出かけたという。どうして途中ででくわさなかったのやら。すぐにもどってくるだろうから待つように言われたが、A は商談が気になってじっとしていられず、すぐさま来た道をとって返した。このたびはなぜか一瞬のうちに帰り着いた。家の者の話だと、B はこの朝早く、A と入れちがいにやってきた。いや、戸口で出くわしたので B が商談をきり出したところ、いまはヒマがない、急がなくては、と A は言いすてて、そそくさと出ていったという。そんな A の不可解な振舞いにもかかわらず、B はここで A がもどるのを待っていた。まだもどらないかと何度もたずねたし、いまも二階の A の部屋にいるという。会って事情が説明できるので A は勇んで階段を駆けのぼる。のぼりつめたところでよろめいた。足の筋をたがえた。苦痛のあまり気が遠くなり、声も出ない。暗いところでウンウンうなっていると、荒々しく階段を下りてくる B の足音が聞こえ、立ち去っていく姿が見える。ずっと遠くなのか、すぐそばなのかはわからない¹。

「よくあるできごと (Ein alltäglicher Vorfall)」という書き出しで始まるこの覚書は、ノートに書きつけられたカフカ自身の日付を参照すると、第一次世界大戦中の 1917 年 10 月の 21 日あるいは 22 日に記されたものであると考えられる。日常に潜む喜劇性と悲劇性の両面を観察したこの覚書は、カフカの手による物語の本質を要約しているように思われるので、ここで要点を改めて繰り返すことにしたい。B との商談を成功させたい A は、交渉が長引くことを予定して早めに家を出たが、時間通りに B の住む H に到着しなかった。A の到着を待てなかった B は、A の住所に向かった。A が B に、そして B が A に向かう運

¹ Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Kritische Ausgabe (=KA.) hrsg. von Jost Schillemeit. Ffm. (Fischer) 2002. S. 35f. 日本語訳は『掟の問題ほか』池内紀訳、白水社 2002 年に拠っている。

動は、双方が互いに働きかける直線的な相互関係を成立させるため、A と B は必然的に径路上で対面することになるはずである。この A と B の関係は、人間の相互関係という観点から「私とあなた」すなわち自分と他者との関わりとして理解することもでき、H に向けて出発した A は門前で B と対面している。しかし H において B と交渉しなければならないという予定にとらわれていた A は B との商談という、より本来的な目的を自失し成功しかけた対話の機会を自ら断念してしまう。A には最期の対話の機会が与えられているが、予想外のできごとが出来て結局対話は成功することなく終わってしまう。A と B とは永遠に出会うことがないというテーマは、歴代のカフカ解釈者たちにとっても当然、解釈の要諦として認識されてきた。ボルヘスは A と B との距離を、永遠に縮まることのない空間的隔たりとして、アルキメデスによるゼノンのパラドックスという術語を用いて言い表した²。アンダースはカフカの物語に共通する特徴として「生活は絶えざる徒労の反復から成っている」と述べ、カフカの物語を円になぞらえている³。カフカの表現を借りて語れば、A から B への出発は「隣り村」への騎行にひとしい。「人生はたまげるほど短い。いま思い出しても、ほんのちっぽけなもので、たとえばの話、若者がひとつ走り、隣り村まで馬を走らせるとする。どうしてそんなことを思いつきなどできるのだ。心配でないはずだ。一偶然の事故は勘定に入れなくても一ふつうの、こともなく過ぎていく人生をそっくりあてようと、とてもじゃないが行きつけない。」⁴

この永遠に到着することが許されないというテーマが鮮明に語られているのが、『掟の門』すなわちカフカの門番伝説においてである。ブロートと共にカフカの遺稿編集(1931年版)に携わったヨアヒム＝シェプスはこう述べる⁵。世界を創造した神の不在が証明された世紀末において、世界は掟から道を踏み外した。神と掟を失った世界において、存在の根拠を見失った人間は現存在の証明を城のある村に求めている。「城」と測量師との関係は超越者と思われ続ける人間との対立関係として記述される。城の伝令は常にメッセンジャー(仲介者)を介して測量師に伝えられ、測量師には城から伝えられた伝令の文面を絶えず解釈することが求められる。測量師は城に到達することが認められないがために与えられた文面の解釈を放棄するという諦観に至ることができない。そして城のある村に安穏と暮らす村人と、定住を許可されない測量師との決定的な差異は、城の伝令に対して無条件に服従するか否かにあり、城から伝えられた伝令に対して判断を下そうとする限り測量師

2 エルヘ・ルイス・ボルヘス(藤川芳朗訳): *カフカと彼の先駆者たち* [『カフカ論集』(国文社)1975年 276-280 頁]

3 ギュンター・アンダース(前田敬作訳): *カフカ* (弥生書房) 1971 年 63 頁

4 Franz Kafka: *Drucke zur Lebzeiten*. KA. hrsg. von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann. Ffm. (Fischer) 2002. S. 280. 日本語訳は『変身ほか』池内紀訳、白水社 2002 年に拠っている。

5 Vgl. Hans Joachim Schoeps: *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden*. hrsg. von Andreas Krause Landt. Berlin. (Landtverlag) 2006.

にとって村に定住することは認められないのである。つまりヨアヒム＝シェプスにおいて、掟への入場が認められない田舎から来たひとりの男は、城から伝えられる伝令を解釈する行為をやめない測量師と同一視され、両者の絶望的な入場を求める試みは「救済の不在 (Heilslosigkeit)」⁶として認識される。ヨアヒム＝シェプスの解釈から『掟の門』において、地上の人間は天上の啓示である掟を認識することができない事実が判明したが、「天上の伝令 (Himmelsbotschaft)」⁷もまた決して地上の人間に到達することはない。『掟の門』との逆向きのこの運動が語られているのが『皇帝の使者』においてではないだろうか。この『皇帝の使者』における逆方向の運動を本稿冒頭に引用したカフカの覚書に当てはめてみると、前者が A から B への移動、後者が B から A への移動をさすと言うことができる (A と B は逆であってもよい)。結論的には、出発点が A であれ B であるにせよ、A と B は決して会えることがないというテーマが改めて繰り返される。

ブロートやヨアヒム＝シェプスといったキリスト教神学をも含めたヨーロッパの思想的素養を身につけたドイツ語圏の同化ユダヤ人にとって、カフカの物語は彼らの生きた時代の記録そのものであった。カフカは救済の不在という時代の否定性を体験した人物であり、カフカの物語は、時代の否定性を記述した悲劇として受容された。彼らはユダヤ人としてだけではなく、ヨーロッパ人として同化ユダヤ人の限界を感じざるをえない状況にいたのである。特に歴史哲学者であったヨアヒム＝シェプスにとって、シオニズムは宗教に由来する精神的な運動ではなく、ユダヤ教の本質を歪める帝国主義的イデオロギーに他ならなかった⁸。彼はシオニズムをユダヤ教における世俗化の頂点と見なし、シオニズムに対して批判的な態度を貫いている。彼はカフカの物語において、ユダヤ教の世俗化が限界に衝突したという現象を指摘し、絶望して目的もなく彷徨を続ける主人公の姿から逆説的に到着や回帰を求めてやまない希望を読み取ったのである⁹。彼にとって、カフカの物語における絶対的なものの不在は、本来のユダヤ教へ、掟への帰還の道しるべとなった。ブロートはジャーナリストとして、ユダヤ教に関わる歴史神学の領域にのみ所属していたわけではなかったため、シオニズムを決して否定することはなかったが、同化ユダヤ人として彼らの置かれた精神面における危機的状況を把握していた。そして彼らは、カフカの物語に登場する絶望的な試みに終始する測量師や掟の門への入場を求める男から、存在の拠り所を失った「近代的なユダヤ人 (der moderne Jude)」の姿を見た。そして彼らは「(田舎から来た一人の男には) いまや暗闇のなかに燦然と、掟の戸口を通してきらめくものが見える」

6 Ebd.: S. 148

7 Ebd. S. 15

8 Vgl. Andreas Krause Landt: *Einleitung*. In: *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden*. hrsg. von Andreas Krause Landt. Berlin. (Landtverlag) 2006. S. 9-28.

9 Ebd. S. 16

¹⁰という文章から救済の光を読み取ろうとしたのである。

ヨアヒム＝シェプス、ブロートを始めとするカフカ研究史上の黎明期におけるカフカの評価者たちには、前提として人間の実存という精神的なコンテキストが存在し、彼らは解釈の入口としてカフカの手による複数のテキストから普遍的な実存というメインテーマを読み取ろうと努めてきたのではなかっただろうか。さらにはカフカの手によるテキストの意味を実存、あるいは救済という一つのテーマに限定しようとする解釈者たちの試みの前には、〈解釈の目的は個別的なテキストの解説を通じて、著者がテキストを通じて語ろうとしていることを読み取ることである〉という解釈についての共通認識が存在していたように思われる。カフカは彼特有の完璧な技法で普遍的なテーマを彼の散文の中に封じ込めたのであり、読者はオドラデクや物語集『十一人の息子』のテキスト内で生じている事実の謎解きを通じて、一つの意味を生成させ、解釈を作成しなければならなかったのである。その結果、カフカのテキスト上で用いられる言語は、記号と指示内容との間に一義的な対応関係しか成立させない単語の総体として、つまり一つの単語の意味にはもう一つの意味しか対応していないという一義的な意味の対応関係を前提とする議論の枠内において捉えられることになるが、このような議論の枠内では、テキストを意味の「複合体 (Komplex)」として把握することが不可能になる。さらにテキストの意味の固定化が求められると、解釈の相違は当然の成り行きとして、互いの解釈を排除しあう。その結果、テキストを意味の複合体と見なした場合において、つまりテキストは全体として唯一の意味のみを語るのではないということが承認されてからというもの、いかなる解釈が正当性をもちうるのかという問題意識は、もはや議論の前提にはならなくなった。¹¹

テキストの目的は、先ず受容者を「説き伏せること (Persuasion)」にあると考えられる。ヨーロッパの思想史においては、テキストに説得力をもたせる機能をもつものとして、早くから修辞法が確立されてきた。当然文学においても、修辞はテキストの語ることを補強するはたらきを担うものとして伝統的に重要視されてきた。言語学においては、1970年代以降、実用面での効率的な言語運用という観点のもと言語実用論の分野が確立され、効率的に受容者を説き伏せるための言語使用の方法については顕著な成果が出された。文学においても、言語実用論の成果を踏襲した結果、修辞は受容者を説き伏せる機能をもつことが再確認された。しかし比喩には受容者の理解を促す遂行的 (performativ) な機能があると同時に、テキスト全体を個々の比喩からなる複合体として見なした場合には、テキスト上で用いられている個々の比喩はそれぞれの比喩に内在する説得的機能である「遂行性」を否定しあう事実が確認され、修辞は修辞の特性として修辞それ自体がもつはたらきを破

10 Franz Kafka: *Drucke zur Lebzeiten*. S. 269. 日本語訳は『変身ほか』 池内紀訳、白水社 2002年に拠っている。

11 Vgl. Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. In: Günter Hartling: *Juden und deutsche Literatur*. (Leipziger Universitätverlag) 2006. Casten Schlingmann: *Literaturwissen für Schüler. Franz Kafka*. (Stuttgart) 1995. S. 22

壊する性質をもつことが確認された¹²。テキスト上にある個々の比喩の解説を通じて著者の語ることを読み取るという方向から、個々の比喩の解釈を目的とせず、テキストを複合体として認識し、テキストそれ自体が語ることを読み取らなければならないという目的論の転換は、言い換えれば作品内在的解釈への反省であるということもできる。たとえば「城」の伝令はメッセンジャーを通して、テキストとして測量師に伝えられる。城の伝令には決して間違いはなく、誤りは、城から伝えられた伝令を解釈し、〈テキスト〉の語る意味を固定化しようとする測量師にある。まるで解釈者に対する挑戦を語るかのような城は、テキストの意味を固定化しようとするものの不可能性を示唆しているのである。それゆえに解釈者の課題は、テキストを通じて著者が語ることを読み取ることなのではない。テキストは著者から独立し、自立したものとして、著者が語ろうとしていないことをも語りうる。解釈者は、著者の意図とは別次元で、テキストそのものが語る意味を求めなければならないのである。

60年代以降、カフカの研究者たちは、作品内在的解釈から徐々に離反し、カフカ研究の根拠をカフカのテキスト外に見出した。ブロートの没後、遺稿編集を手がけたマルコム・パスリーは、カフカの残したノート上に書かれた無数の覚書や書きさし類を年代順に並び替え、日記や書簡類に相当する「非-散文テキスト (außer-literarischer Text)」と「散文テキスト (literarischer Text)」との関連性を指摘することによって、テキスト間の連関性を呈示した¹³。パスリーは、オドラデクについての物語『家長の心配』が執筆された1917年5月から6月に至る時期の直前に、グラフスの物語が紆余曲折を経ながら成立しているという事実をつきとめ、家長の心配は、物語の進捗が懸念されるグラフスに寄せる心配であると結論づけた。さまざまな色の撚り糸がもつれ合ったまま棒に括りつけられ、星形の糸巻きのように見えるオドラデクの外見は、断片的な書きさしを寄せ集めるようにして完結させたグラフスの物語の外見に等しかった。パスリーによるこの実証的な試みは、文字通りカフカの物語に絶えずつきまとう神秘性を解体するものであるといえる。シュテルツルは歴史学者としての特性を発揮し、日記と書簡類に相当するカフカの私的なテキスト (außerliterarischer Text) において語られた歴史的事実と、オーストリア＝ハンガリー帝国支配下におけるチェコ社会とを対応させ、カフカの私的テキストの根拠を世紀末ボヘミアにおけるユダヤ人の歴史的境遇に求めた¹⁴。このように、テキストの根拠をテキスト外、す

12 Vgl. Sylvia Sasse: *Performativität. b) Neuere deutsche Literatur*. In: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Orientierung in neue Theoriekonzepte*. hrsg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Reinbek bei Hamburg. (Rowohlt) 2002. S. 243-265

13 マルコム・パスリー (金森誠也訳): *カフカにおける三つの文学的神秘化* [『カフカ＝シンポジウム』] (吉夏社) 2005年 29-49頁]

14 Vgl. Christoph Stölzl: *Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden*. München. (Text + Kritik) 1975.

なわち〈コンテクスト〉に求めようという方向性が示されてからは、カフカのテキストを解釈するに当たっても、彼の散文テキストを自立した〈芸術〉として、解釈の根拠をテキストの中のみにおいて見出し、物語の中だけで解釈を完結させるという作品内在的解釈という解釈をめぐる議論の枠組みは修正を迫られいく。より大きな枠組みで言うと、「文学研究 (Literaturwissenschaft)」を「文化研究 (Kulturwissenschaft)」の一環として認識するという現代の議論において、テキストには文化的現象の表現形態という地位が与えられている。テキストの意味は、テキスト外の社会的条件によって決定されるために、文化研究の方向は、テキスト外の社会的条件がテキストに及ぼす効果を明らかにすることにある¹⁵。ユダヤ民族のテーマというコンテクストに基づいて、カフカのテキストが語る意味を決定していかうとする作業は、カフカがユダヤ人であったことは事実として反論の余地がない状況の中で、端緒についたばかりであるといえる¹⁶。本稿は、文化研究としての枠組みの中で、マイノリティ少数派としてのユダヤ民族に特有なコンテクストとカフカのテキストとを関連づけ、そのことを通じてユダヤ民族のコンテクストがカフカのテキストに与えた影響を問うことを目的としている。

II

カフカの置かれた歴史的状況を象徴的に示す際に、しばしば「三重のゲットー (dreifaches Ghetto)」¹⁷という造語が用いられている。アイスナーによって作り出されたこの造語は世紀末プラハの民族を構成したドイツ人、チェコ人、ユダヤ人の三角関係を指すが、世紀末プラハにおけるユダヤ人の状況を的確に言い当てているとはいえない。アイスナーは、ドイツ人の反ユダヤ主義とユダヤ人という対立の図式を借りて 20 年代のプラハをこう表現したが、チェコスロヴァキア第一共和国のプラハにおいて近づくつつあるヒトラー政権の不穏な空気を察したアイスナーと、自らチェコ語を繰り、多数派を占めるチェコ人の社会に依存しながら第一次世界大戦直後の体制転換期における反ドイツ・反ユダヤの大衆プロパガンダに遭遇したカフカの間には、別様の反ユダヤ主義の体験があった。世紀末のユダ

15 Vgl. *Germanistik als Kulturwissenschaft*. hrsg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 2002.

16 例えばカフカの見たイディッシュ語の演劇が彼のテキストに与えた影響を問おうとする研究がある。カフカとイディッシュ語演劇の関連性をテーマとした論考は 70 年代に英語で出版されたイーヴリン・トートン・ベックの "Kafka and the Yiddish Theater" があるのみであったが、上田和夫氏によってカフカの見たイディッシュ語演劇台本のラテン文字転写が行われて以来、カフカのイディッシュ語演劇体験は、彼のテキストに影響を与えた重要なファクターとして国内外の研究者によって再評価されつつある。

17 パーヴェル・アイスナー (金井裕・小林敏夫訳): *カフカとプラハ* (審美社) 1975 年

ヤ人は教養面においてはドイツの精神的遺産を積極的に採用してはいたものの、商業生活を営む上で顧客の大多数を占めるチェコ人との接触を断つことは収入を断つことを意味したので、ドイツとチェコの双方に敬意を払う共生関係の中で生きていた。プラハのユダヤ人は、内面にドイツとチェコに対する〈二重の忠誠〉を抱え込まざるをえない状況にいたし、それゆえに体制の変化に敏感な日和見主義者として登場していた。

カフカの体験した第一次世界大戦直後の大衆的反ユダヤ主義プロパガンダの直接的な原因は、戦後の混乱とインフレに並んで、ユダヤ人の多数がドイツ語を話し、ボヘミアの各地でユダヤ人の豪商がオーストリアを讃える施設「ドイツの家(Deutsches Haus)」を建設し、フランツ・ヨーゼフの肖像画を掲げてオーストリア風に生活していたことに対する反発であると考えられるが¹⁸、それ以外にもプラハにおいてユダヤ人の数が急増していた事実も見逃されてはならない。1914年12月、オーストリア軍の東方戦線における拠点となったカルパチア山脈の北側に位置するガリツィアのドゥナイェツ(Dunajez)がロシア軍に破られると、ガリツィアからユダヤ人の避難民がプラハ、ウィーンに流入し始めた。ガリツィアの避難民に対して救援活動が行われていたことはカフカの日記からも確認できる¹⁹。この大衆的反ユダヤ主義は1920年の9月から12月にかけて顕著に表れ、7月4日に静養先のメラーンからプラハに戻っていたカフカは反ドイツ・反ユダヤ主義暴動を目の当たりにすることとなった。特に11月16日から19日にかけて、プラハのユダヤ市庁舎、公文書館が略奪の対象となり、ハルトリングによって「11月事件(Novemberereignisse)」とよばれ、猖獗をきわめたこの暴動は、ミレナへの手紙の中で語られている。「午後の間じゅう、路上にいた僕にはユダヤ人憎悪の罵声が浴びせられた。ユダヤ人は乾癬に罹った種族(Prašve plemeno)だと言われるのが聞こえた。ユダヤ人はこんなに嫌われているのだから、この場所から出て行くのが当然の成り行きじゃないかと思う。(シオニズムや民族感情なんて、そもそも必要なのか)それでもここに残ろうと決意する英雄的行為は、風呂に浸かっても治らないような乾癬病をわずらった患者の英雄的行為にすぎないのではないか。ちょうど今、僕は窓の外を眺めた。馬に乗った警察官、銃剣を振りかざす憲兵隊、叫びながら逃げまどう群衆。建物の上階、窓の内側で守られながら生きていることに対する耐えがたい屈辱。」²⁰ミレナは、カフカの周辺を取り囲んだ人物の中で唯一ユダヤ人ではなかったために、ミレナへの手紙においてはユダヤ民族のテーマに対するカフカの個人的感情が

18 Vgl. Christoph Stölzl: *Kafkas bösens Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden*. München. (Text + Kritik) 1975. Rudolf M. Wlaschek: *Juden in Böhmen*. München. (R. Oldenbourg Verlag) 1997. S. 54

19 Franz Kafka: *Tagebücher*. KA. hrsg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. Ffm. (Fischer) 2002. S. 698. 1914年11月24日付の日記を参照。「きのうはガリツィアからの難民に古い下着や衣料品を分配している織物屋小路へゆく。…」日本語訳は『決定版 カフカ全集 7 マックス・ブロー特編集 日記』谷口茂訳、新潮社 1992年 に拠っている。

20 Franz Kafka: *Briefe an Milena*. hrsg. von Jürgen Born und Michael Müller. Ffm. (Fischer) S. 288. 拙訳

強烈に吐露されており、ミレナへの手紙は創作活動の進捗やカフカ自身の価値観を明かしたフェリーツェへの手紙とは別の意義をもつ。

シュテルツルは、カフカの「生産性神話 (Produktivierungsmythos)」の根拠を「ユダヤ人による反ユダヤ主義 (der jüdische Antisemitismus)」²¹に求める。ヨアヒム＝シェプスがカフカの文学を救済の不在という時代の否定的側面を代弁した散文テキストと見なすのに対し、シュテルツルはカフカの人生における中心思想がユダヤ人であることに対する強迫観念にあることを主張した。彼によるとユダヤ人であるという強迫観念は反ユダヤ主義に端を発し、被抑圧者であるユダヤ人が、自分が蔑視されていると感じた場合、自分で自分を蔑視するようになり、それだけでなく自分たちへの偏見を内在化させ、自己嫌悪に陥る状態を指す。「ユダヤ人の自己嫌悪 (der jüdische Selbsthaß)」と言われるこの感情は、同化ユダヤ人に特有の現象として、ユダヤ人であることを周囲に分からせないようにするための改名や改宗を促す同化の推進力となった。同化ユダヤ人が抱える自己嫌悪、ユダヤ人による反ユダヤ主義の起源はユダヤ人に形式上の自由が保障された 18 世紀末の啓蒙主義期におけるユダヤ人解放に始まるため、ここでボヘミアにおけるユダヤ人解放から大オーストリアの解体まで、ユダヤ人が置かれた状況を振り返ってみよう。

ボヘミアにおいてユダヤ人にキリスト教徒との同権が認められたのは、フランツ＝ヨーゼフ I 世が 1849 年に発布した憲法においてであり、この時点でオーストリアはプロテスタントの平等主義に基づいてユダヤ人解放を実現していた北方のプロイセンに較べて、ユダヤ人解放には三十年以上の後塵を拝していたことになる。ユダヤ人解放に伴い、ユダヤ人の居住地を制限していた移動制限の撤廃は、ユダヤ人にとってゲットーの壁が落ちたことを意味した。ゲットーはユダヤ人を閉じこめていた牢獄であったと同時に、選ばれた民であるというユダヤ人のアイデンティティを守る防御壁としての機能を維持し、ユダヤ人の精神生活にとって砦の役割を果たしていた。1848 年にゲットーの壁が落ちると、ユダヤ人には市民社会への参入が約束され、彼らはよりよい立場を求めて農村から都市部のプラハ、ウィーンに出て行くことになる。カフカの父親もこの上昇の流れに乗って、農村からプラハに出て行くが、必ずしもユダヤ人は経由地の町や村で歓迎されたわけではない。ユダヤ人の平等は憲法上において保証されていたとはいえ、民衆感情のレベルにおいてはユダヤ人蔑視の風潮が払拭されることなく残っていた²²。中世以来の反ユダヤ主義、否定的なユダヤ人のプロパガンダは経済危機や政情不安が訪れると、近代においても新たに繰り返されていた。その典型例が春の過ぎ越しマツツェの祭り、パサハにおける儀式殺人の疑いであり、ユダヤ人は過ぎ越しの儀式用に酵母抜きマツツェのパンを焼く際、キリスト教徒の生血を必要

21 Vgl. Christoph Stölzl: *Kafkas Böses Böhmen*. S. 108

22 ボヘミアにおけるユダヤ人の通史に関しては、拙稿: ボヘミア・ユダヤの歴史・文化から見たカフカ―カフカとイディッシュ語演劇―[『独語独文学研究年報 第 32 号』(北海道大学ドイツ語学・文学研究会)2005 年 80-99 頁]を参照。

とするという理由から、カトリック圏内のオーストリアでは復活祭(Ostern)の時期に当たる4月に2度ユダヤ人による儀式殺人の裁判があった。正教徒が多数派を占めるガリツィアやロシアでも、正教における復活祭パサハに相当する時期にボグロムが起きている事実は見逃されてはならない。こうした反ユダヤ主義のプロパガンダを忌避するためにユダヤ人に対して与えられた手段は、同化を果たすことでしかなかったが、同化を果たしていくことによって彼らのアイデンティティはますます希薄なものとなり、アイデンティティ・クライシスとも言うべき精神の危機的状況に陥っていくのである²³。同化への「過渡期の世代(die jüdische Übergangsgeneration)」と言われる父親たちの世代において、このユダヤ人によるユダヤ人への蔑視は、通俗的な物質主義には与しない東方ユダヤ人に対する嫌悪感という定式によって顕著に表された。東方ユダヤ人に対する嫌悪感のカフカがイディッシュ語劇団の役者であったレーヴィを家に連れ帰った時の父親の反応から読み取ることができる。「レーヴィについて。『父は彼のことをこう言っている。犬と一緒に寝ると、虱といっしょに起きる』と。僕は我慢できなかったので、まとまりのないことを口にした。」²⁴そして、カフカが父親にプラハのヴィノフラディ(Vinohrady)出身のシナゴーク守りの娘、ユリア・ヴォリツェクとの婚約を打ち明けた時、父親は貧困への逆戻りを理由に婚約の反対を主張した。その反抗心からカフカは『父への手紙』を書き始め、その中で父親と、父親のユダヤ教に対する姿勢への批判を繰り返す。ゲッターを出た直後の困窮生活を体験していた父親世代は、ユダヤ人の抱える不安は物質主義によって揉み消すことができると確信し、ユダヤ人は自ら獲得した所有物しか信じることができず、それらを失ってしまうともう二度と獲得することができないという価値観を共有していた。それゆえに父親世代においては、中流意識とユダヤ人意識は対立する概念にはならなかった。しかし生まれながらにして中流意識をもった世紀末の世代は、物質的な富を所有しているのにもかかわらず抑圧されているという状況から、物質主義に価値を見出すことができず、ヨアヒム＝シェプスのようにユダヤ教の精神的な側面に価値を見出そうとしたが、父親のユダヤ教は儀礼的なユダヤ教に過ぎず、息子は父親のユダヤ教から救済を見出すこともできない状況にいたのである。カフカは『父への手紙』の中で、父親の儀礼的なユダヤ教をこのように批判している。「同じくユダヤ教の信仰においても、あなたからの救いを、ほとんど見つけられませんでした。ここにはまさに救いがあるべきだし、あるいはそれ以上に、われわれが信仰において合一をみることも、そこからともに歩むことだって考えられたのです。しかし、あなたからいただいたのは、なんという信仰だったでしょう！ ―中略―かなり大きくなったころ、気がつきました、あなた自身、まるきりユダヤ教の信仰と無

23 シュテルツルは、世紀末のユダヤ人が陥ったアイデンティティの危機的状況から、集団的神経症に近い心理状態を読み取った。彼はユダヤ人の危機を、比喩的に描き出した例としてムージルの『特性のない男』を引用して説明しようとしている。

24 Franz Kafka: *Tagebücher*. KA. S. 223. 拙訳

縁なくせに、どうして(敬虔さと、あなたはおっしゃった)自分と同じぐらいのものが持てないのかと非難なさる。わたしには、どうしてそんなことが言えるのか理解できませんでした。まったくのところ、こちらの目に映るかぎり、信仰とはおよそ無縁であって、遊びごとでした。」²⁵物質主義にも、宗教としてのユダヤ教からも救済を見出すことができなくなった同化ユダヤ人の閉塞感は、この時代の人種理論や民族主義に裏打ちされた、ユダヤ人を神経症患者や伝染病患者とみなす反ユダヤ主義の抑圧²⁶の中で、ユダヤ人を自己破壊的な方向へと向かわせた。ミレナへの手紙の中で、カフカは自分自身を含めたユダヤ人を蔑視し、このように語っている。「ときどき僕は、彼らをユダヤ人として(僕を含めて)全員を下着用筆笥の引き出しに詰めてしまいたいと思う。しばらく経ってから、全員が窒息死したかどうかを確かめるために引き出しをちょっとだけ引いてみる。そうやってなかったら、引き出しをもう一度押す。そしてそれを終わるまで繰り返す。」²⁷

同化を果たしてしまい、貧困を経験することなく不自由のない市民生活が通常であった息子の世代には、中流のユダヤ人にも敬意を払うことができなくなったという点において、父親世代とは決定的な断絶があった。父親から譲り受けたユダヤ教に背くためにドイツ語で書かざるをえなくなった息子世代の自虐的な事情は、ブロートに宛てた 1921 年 6 月付けの手紙において明かされているように思われる。「僕たちの精神を養ってくれた父親コンプレックスの起源は無知な父親に由来するのではなく、父親のユダヤ教に由来するのだという認識は、精神分析なんかよりもずっと僕の気に召した。ユダヤ教から遠ざかること。父親たちに理由もなく賛成しながら(この理由のなさが腹立たしいことだが)多くの者たちがドイツ語で書くことを始めた。彼らはドイツ語で書き始めようとしたが、後肢で父親のユダヤ教を引きずっていて、前肢では新しい土壌を見つけることができずにいるのだった。これらのことに対する絶望感が彼らの インスピレーション 霊感であり、詳細な観察を加えてみると、その他の靈感に対しても決してひけをとることのないこの靈感には、哀しい特性があるのだった。まず、この絶望感が披露する成果は、ドイツ語の文学にはなりえず、見せかけ上ドイツ語の文学のように映るにすぎない。彼らは三通りの不可能性(僕はただ単純にそれを言語ゆえの不可能性と名付けた。そう名付けるのが最もわかりやすいだろうが、別の名称で語ることもちろん可能だ)の中に生きていた。書くことのできない不可能性、ドイツ語を書くことのできない不可能性、そうでなければ書くことのできない不可能性。四つめの不可能性を補足するなら、書くことのできない不可能性。(それどころか書くことによってもこの絶望感

25 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. (KA.) S. 185f. 日本語訳は『掟の問題ほか』池内紀訳、白水社 2002 年に拠っている。

26 Vgl. Sander L. Gilman: 1923 *Kafka goes to camp*. In: *Yale companion to Jewish writing and thought in German culture. 1096-1996*. edited by Sander L. Gilman & Jack Zipes. New Haven and London. (Yale University Press) 1997. S. 427-433

27 Franz Kafka: *Briefe an Milena*. S. 61. 拙訳

は癒やされることはなく、生きることと書くことに対する敵であった。書くことはつまり、首をつって自殺しようと決意した人が死ぬ直前に遺言状を書こうとしているような場当たりの行為にすぎないが、生涯を賭けて場当たりの行為で間に合わせようとしている)すなわち彼らの文学はどこから見ても不可能な文学であり、ドイツ人の子供を揺りかごから掠ってきて、大急ぎで綱の上でダンスを踊るように芸を仕込んだジプシーの文学にすぎない」²⁸

オーストリア、ドイツの文壇に積極的に関与し、既に一定の評価を得ていたブロートの場合、ユダヤ人意識が彼の活動意欲を削ぐことはなかった。しかしカフカの場合、生前に出版した著作数の少なさが物語っているように、生前には正当な評価を受けることがむしろなかったため、カフカは一見ドイツ語のように見えても、ドイツ語とは異なるユダヤ人訛りのドイツ語マウシエルンを操ることしかできず、自嘲的に自らをドイツとユダヤという二頭の馬の鞍に跨った曲芸乗りと呼び、著作を単なる書きなぐりと茶化しただけで、著作を燃やすよう遺言を残すことしかできなかった。そして当時の帝国主義に代表されるヨーロッパの民族主義理論を前提として、それからユダヤ民族の国家建設計画のための青写真を描いたシオニズムにもカフカは賛同することができず、シオニズムを生ぜしめるきっかけとなった反ユダヤ主義から被った政治的マゾヒズムを自己の内面に転移させ、同化ユダヤ人に特有の自己蔑視の感情を高めていった。しかし、東方ユダヤ人との接触を通じて同化ユダヤ人と東方ユダヤ人との血族的な結束性を感じ、同化ユダヤ人は窮状にいる東方ユダヤ人を援助する義務を負うと考え、ユダヤ民族の民族感情と民族共同体について独自に模索を続けている²⁹。反ユダヤ主義の裏返しとして派生する右傾的シオニズムに反対する意味においてカフカは「反シオニスト (Antizionist)」であり、東方ユダヤ人との精神的連帯を求め、彼らの窮状の打開に同化ユダヤ人として関与していこうとしていた意味においてカフカはシオニストであった。

カフカの散文からシオニズム批判を読み取る前に、カフカとユダヤ教の接触について振り返っておこう。カフカ自身がユダヤ人としての問題意識を抱えるようになったのは、イディッシュ語劇団との接触を経た第一次世界大戦中のことである。先ずイディッシュ語劇団の役者は、カフカに初めてイデオロギー的ではない東欧におけるユダヤ人の風俗を紹介した。カフカは彼らとの接触を通じて、リトアニアから黒海沿岸に至る離散の地において

28 Kafka: *Briefe 1902-1924*, hrsg. von Max Brod. Ffm. (Fischer) S. 337f. 拙訳

29 民族のテーマに関するカフカの考察は、1912年2月18日にプラハのユダヤ市庁舎において朗読した『イディッシュ語についての講話』に始まる。大戦中、カフカはボランティアとして東方ユダヤ難民の援助活動に関わった(本稿脚注 19 参照)。1916年以降、『歌姫ヨゼフィーネ』に至るまで、カフカの著作は、ユダヤ民族のテーマに関する彼の思想を披瀝しているものであると言えるのかも知れないが、そのことを証明するためにはさらなる詳細な議論が必要であるため、ここではその可能性があることを指摘する程度に留めておきたい。

ユダヤ人が独自に発展させたイディッシュ語、カフカの用いた名称に因れば〈ジャルゴン〉、イディッシュ文学を知った。カフカは1911年12月5日付の日記において、レーヴィの語ったワルシャワのイディッシュ文学とチェコ文学との対比を通じて、文学は国民意識を統合的に結合する機能をもつという彼自身の文学観を披瀝している。イディッシュ文学の紹介だけではなく、劇団の座長をつとめたイツァーク・レーヴィの語る身上話は、東欧におけるユダヤ教の神秘思想ハシディズムにも及んでいた。ハシディズムにおいては、人間の祈りと神との間の仲介役を果たす存在としてツァディク(Zaddik)³⁰が重要視されているが、カフカの知識はハシディズムがレッベを中心に体制を整えて大衆化への転換を果たしていたことにも及んでいた。カフカにとっての東方ユダヤの体験は、第一にレーヴィとの出会いがあるが、ゲオルク・ランガーとの出会いも見逃されてはならない³¹。東方ユダヤのレッベについて、カフカは特別な感想を明かしていないが、ここでは東方ユダヤに対するカフカの姿勢を論じるより先に、第一次世界大戦がプラハのユダヤ人に及ぼした影響について考察してみよう。プラハは地理的にも西側に近く、世紀末のプラハにおけるユダヤ人といえば例外なく同化ユダヤ人であり、東方ユダヤ人との接触は殆どなかった。前述の通り、大戦中にガリツィアがオーストリア＝ロシア戦線の舞台となると、焼け出された東方ユダヤ人難民が避難所を求めプラハを来訪し、プラハのユダヤ人にとって、ユダヤ人難民との出会いが東方ユダヤ体験となった。ポグロムの脅威と戦争による窮状にある東方ユダヤ人は、プラハのユダヤ人に援助を求め、経済的に恵まれた同化ユダヤ人は東方ユダヤ人を援助する義務があるという認識がプラハのユダヤ人の間に広まり、西側の同化ユダヤ人と東方ユダヤ人の伝統的な対立の溝は埋まり始める。反ユダヤ主義に対する対抗措置であった政治的シオニズムとポグロムに対する対抗措置であった実用的シオニズムとの間に和解がもたらされ、西と東の対立を止揚する新しいシオニズムの展開が模索された。カフカもまたプラハのユダヤ人として東方ユダヤ難民の援助活動に関わりながら、彼のシオニズム観も同様にイデオロギー的なシオニズムから、西と東を包括するユダヤ人全般に関わる民族感情(Volksgefühl)へと修正を施されていく。シレマイトは、1916年以降のカフカの散文テキストにおいて、ユダヤ民族を含意する「民族の動機(das Motiv des Volkes)」が顕在化していることを指摘している³²。ユダヤ民族のコンテクストを根拠にカフカのテ

30 日本語では「義人」と訳されることが多い。イディッシュ語ではレッベ(Rebbe)とよばれる。

31 Georg Jiri Mordechai Langer (1894-1943): プラハの生まれだが、ガリツィアに遊学した経歴をもつ異色の人物であり、第一次世界大戦中にはプラハに戻っていた。カフカはモルデカイ・ランガーの仲介を通じて、奇蹟のラビ(Wunderrabbi)との面会を果たしている。カフカは奇蹟のラビと面会を果たした後も、いかがわしい程度の感想しか抱かなかった。

32 Jost Schillemeit: *Der unbekannte Bote. Zu einem neuentdeckten Widmungstext Kafkas*. In: *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelistisches Symposium*. hrsg. von Stéphane Moses und Albrecht Schöne. FfM. (Suhrkamp) 1986.

クストを解釈するに当たって、散文テキストの成立過程を概観しておく、彼の書き方の特徴として、執筆が旺盛に進む時期と滞る時期が明瞭に区別されうることが挙げられる。彼が作家としての壁を打破したきっかけが『判決』にあるとするならば、『判決』と『変身』が成立した 1912 年 9 月末から同年末までが執筆旺盛期の 1 期に相当し、2 期は『審判』が着手され、放棄されるまでの 1915 年 8 月初旬から翌年 2 月頃に当たる。この時期には『審判』と並行して『流刑地にて』が成立した。3 期は 1916 年 11 月以降に相当し、1917 年 6 月までに『掟の門』と『夢』を除きカフカ自身による選集『田舎医者』に収録される短編を含む 20 編余りが執筆されている³³。1 期において扱われているテーマは父と息子の相克であり、イディッシュ語演劇との関連性が推測される³⁴。2 期においては、父と息子の相克が集団と個人との軋轢にとって替わられ、問題は市民社会の枠組みの中でとらえられている。3 期になって初めてカフカ自身のユダヤ的テーマに対する見解が明かされることになるが、ユダヤ民族テーマが語られているというだけでなく、3 期に成立した物語群が従来の物語と決定的に異なるとされるのは、できごとの推移を俯瞰して語る「語り手 (auktorialer Erzähler)」の不在にある³⁵。1917 年 1 月から『ジャッカルとアラビア人』に続けて『万里の長城』が執筆された。以下、第一次世界大戦を経て、修正を施された民族のテーマが顕在的に語られているとされる『ジャッカルとアラビア人』と『万里の長城』二編の散文テキストを採りあげ、これまでに述べてきたユダヤ民族のコンテクストとの連関から散文テキストがテキストとして語る、カフカのシオニズム批判について考察を加えてみたい。

III

『ジャッカルとアラビア人』の物語には、「(われわれは)オアシスで野営をした」³⁶という冒頭の文章が示しているように、語り手は存在しない。この物語は、北方のヨーロッ

33 『墓守り』、『田舎医者』、『天井桟敷にて』、『兄弟殺し』、『隣り村』、『鉱山の来客』、『橋』、『狩人グラフィック』、『バケツの騎士』、『ジャッカルとアラビア人』、『新しい弁護士』、『万里の長城』、『一枚の古文書』、『中庭の門を叩く』、『十一人の息子』、『隣人』、『雑種』、『ある学会報告』、『家長の気がかり』が該当する。詳細は、マルコム・パスリー/クラウド・ヴァーゲンバッハ(金森誠也訳): *カフカ全作品の成立時期* [前掲書 *『カフカ・シンポジウム』* 73-118 頁] を参照。

34 特に『判決』は一見キリスト教的に見える穏やかな雰囲気が始まり、クライマックスに向かう過程において父親と息子との対話の場面でボグロムを思わせる情景が語られることによって、東方ユダヤ人と迫害というテーマを鮮明に語る。東方ユダヤ人と迫害を語るきっかけとなったのは、イディッシュ語劇団であった。

35 Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 324

36 Franz Kafka: *Drucke zur Lebzeiten*. S. 270. 以下、日本語訳は『変身ほか』池内紀訳、白水社 2002 年に拠っている。括弧内は筆者加筆。

パから目的もなく偶然にアラビアの地を訪れた旅行者とその同行者の視点を通して語られている。旅行者はあくまで局外者であるという立場を崩さず、読者に対して積年に渡るジャッカルとアラビア人の二項対立の事情を報告するという体裁をとるが、この旅行者の視点によって語られるジャッカルとアラビア人との対立の争点を探ることによってユダヤのテーマの所在が明らかになってくる。ジャッカルは人間の言葉を操ることができるのにも拘わらず、不満を抱えた動物という形象を用いて模写されている。それに対してアラビア人は容姿端麗な人間という設定であり、駱駝の世話という仕事も与えられている。ジャッカルは旅行者にアラビア人を殺すように要請し、〈錆びついた鋏〉を差し出す。それを見たアラビア人のキャラバン隊長が、屍肉を嗜好するジャッカルの特性を利用し、死んだ駱駝の肉を置くと、ジャッカルは、アラビア人の思惑通りにアラビア人を憎悪していることも忘れ、屍肉に群がる。アラビア人は屍肉に群がるジャッカルの特性を彼らの天職とよんだところで、旅行者の報告は終わっている。ジャッカルが主張するジャッカルとアラビア人の違いは食習慣にあり、アラビア人は「…食うために獣を殺す。そのくせ屍体はほったらかし。」³⁷ジャッカルがもつ屠殺の観念は、動物を殺すが屍肉を嫌うというアラビア人がもつ屠殺の観念とは異なり、動物は死ぬ運命にあることを前提とし、屠殺には関与せず、動物の血を乾くまで舐め、屍肉を喰らい、骨になるまで浄めることにある。「呼吸のできる空気と、見渡すかぎりアラビア人の影のない風景とをかすめとらなくてはならない。やつらが羊を殺すときの哀れな獣の悲鳴など聞きたくもない。獣はすべて、おのずからくたばるのが天命だ。されば心おきなく血をすすり、骨が囓れる。この世をきよめたいのだ。われらの願いはそればかり。」³⁸ジャッカルとアラビア人との間に存在する〈食事規定〉に関する差異と、ジャッカルは死んだ駱駝の頸動脈を目指して噛みついていてという記述から、ハルトリングはユダヤ教の食物禁忌(Speisegesetz)の観念を読み込んでいる³⁹。

ユダヤ教における食事規定の起源は旧約聖書のレヴィ記にあり、清浄な食物とは、爪が裂けている動物であり、かつ反芻する動物であると定義されている。駱駝は反芻し、爪を持つという点においては清浄だが、爪が裂けていないという理由で不浄な動物であると規定され、駱駝の肉を摂取することはユダヤ人にとって食事規定に反することになる。創世記においても、屠殺後に血抜きのない動物を食べてはならないという警告が見られる。このユダヤ教の食物禁忌にしたがって『ジャッカルとアラビア人』を読み解いていくと、ジャッカルとアラビア人は前者が東方ユダヤ人をあらわし、後者が同化ユダヤ人を指すという従来の見解は覆されることになる。ハルトリングによると、屍体の除去を生業とし、自らの手で屠殺した食物でなく、自然死または他者が屠殺した動物に群がるジャッ

37 Ebd. S. 271

38 Ebd. S. 273

39 Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 329. このユダヤ教における食事規定は、ヘブライ語では「カシュルート(Kashrut)」、イディッシュ語では「コーシェル(Kosher)」とよばれる。

カルの形象からは、反ユダヤ主義が下した、ユダヤ人は他者の利益に与り、「寄生虫的な生活(parasitäres Leben)」を送るという否定的なステレオタイプを読み取ることができるという。それだけでなく、この寄生虫的な生活は、罰として祖国を喪失したユダヤ人の「離散生活(Galutleben)」を指し、シオニストは、民族の共存する社会において、他民族が生産した利益を横取りすることによって成り立っていたユダヤ人の「寄生虫的な生活」からの脱出を主張したのだという⁴⁰。「寄生虫的な生活」のレッテルを払拭するために、離散生活を終息させねばならないと考えたシオニストの論理は、他民族の利益に依存して生計を立てているという同化ユダヤ人が抱える西方ユダヤの劣等感に端を発するものであると言うことはできないだろうか。この劣等感は、カフカが父親のユダヤ教に対して抱く劣等感に通じるユダヤ人の自己嫌悪(der jüdische Selbsthaß)であり、反ユダヤ主義・ユダヤ人の解放を促したクレルモン・トネル伯爵に代表される啓蒙主義者・同化ユダヤ人の三者によって認識されていた劣等感であった。シオニズムの起源がこのユダヤ人の自己嫌悪にあることを見抜いていたユダヤ人にとって、シオニストの主張するパレスチナ移住は、アラビア人という先住民族を抑圧し、彼らの生み出す利益を貪る「寄生虫的な生活」、新しい離散生活を繰り返すことに他ならなかった。パレスチナ移住を上昇する階級運動へのきっかけと見なすテオドール・ヘルツルのシオニズムは、当時のヨーロッパにおける民族主義観に裏打ちされたものであり、その論理の帰結として、パレスチナの地における先住民族としてのアラビア人は追放、あるいは搾取の対象となった。つまり、パレスチナ移住を実現してその地に国家を建設したとしても、ユダヤ民族の離散生活は繰り返されるだけであり、現実のユダヤ人問題は解決しえないのである。

『ジャッカルとアラビア人』の物語に戻ると、ジャッカルは食物禁忌に対する批判でも、東方ユダヤ人の比喻でもない。離散生活において、屍肉によってあらわされる他者の労働成果によって生計を立てている同化ユダヤ人を指す。この同化ユダヤ人は、過渡期世代の成功者である父親世代のユダヤ人であり、彼らは慣習的に過去への追憶感情からユダヤ教の戒律を守ろうとしているのにすぎない。彼らが反ユダヤ主義への救済措置としてヨーロッパの民族主義観から考え出したシオニズムは、ジャッカルが旅行者に差しだす〈錆びついた鋏〉として表象され、〈錆びついた鋏〉ではオアシスを獲得することが到底不可能であることが明白になる。ジャッカルの対立項として語られるアラビア人は、カフカが憧憬してやむことのなかった農夫たちに相当するというのが尤もであろう⁴¹。そして屠殺の際

40 Ebd.: S. 330. ガルト(Galut, Galuth)はヘブライ語で、「追放・亡命」を意味する。贖罪による救世主の到来がユダヤ民族の離散生活を解決し、約束の地への帰還を実現すると考えられていた。

41 1917年10月8日付の日記を参照。「農夫たちの一般的な印象は 一略一 全体のなかに一分の隙もなくびったりはまりこみ、その幸福な死までいかなる揺れや船酔いからも守られているといった感じだ。」Vgl. Franz Kafka: *Tagebücher*. S. 840. 日本語訳は『日記』谷口茂訳、新潮社1992年に拠っている。

に流れる鮮血は、ユダヤ人問題に限らず、民族問題は流血なしには解決しえないという認識の含意であるとも言われている⁴²。そしてこのようなシオニズム批判は、続く『万里の長城』においても同様に展開されているのである。

『万里の長城』は1931年にブローとヨアヒム＝シェプスの編集によって公開された。ブローによる編集では「見たこともない船頭が…」から始まる結末部分が削除されていたため、専ら『万里の長城』は『城』と同様に円環形の構造をもつ未完結の物語として実存のコンテクストに即して読まれてきたが、ブローの死後、手稿に基づくテキストの派生の過程が解明されていくと、『万里の長城』が未完結である理由はユダヤのテーマとの関連において説明されるようになってきた。中でも、『万里の長城』に現実のユダヤ教との関連性を認め、当時のユダヤ教における歴史と現代についての議論に対するカフカ自身の考察を読み取ったシレマイトの見解は、決定的に根拠づけられた解釈となった。「中国の壁」のメタファーの根拠は、ユダヤ教の根拠を「離散生活(Galutleben)」に見出したヤーコブ・クラツキンの主張にあり、外側の壁として、ゲットーの壁が崩落した昨今において、宗教がユダヤ人の精神生活における内側の壁としてユダヤ人を保護する機能を果たしているというクラツキンの提言から、カフカは「守護壁(Schutzmauer)」の着想を得たと言われている⁴³。ただ、この〈外側の壁〉と〈内側の壁〉というテーマの追求は『万里の長城』の内容把握にとっては直接の意義をもたないのかもしれない。なぜなら『万里の長城』におけるメタファーの中心は、中国の壁そのものではなく、「万里の長城が建設された際に(Beim Bau der chinesischen Mauer)」という題名が指し示しているように、近い過去に始まって完了したか、あるいは途中で中断されたのかもしれない壁建設の過程にあるからである。自称学者として設定された語り手は、壁建設の背景・事情について考察を加える過程で、〈建設する民族〉としての中国人の特性を民族の比較研究によって解明しようとしているが、中国人との比較の対象となる民族は最後まで登場しない。外側であれ、内側であれ、他者に対して自己を差別化するために壁を建設したという論理と、遊牧民の進入を防ぐために万里の長城を建設した中国人の論理との間には矛盾がない。それゆえに他者に対する防御のために壁を建設するという論理は、中国人をユダヤ人に置き換えて読み直したとしても、反ユダヤ主義に対する回答として1880年代の前半に始まるユダヤ人の自衛運動にも該当しないことはない。このユダヤ人による自衛の運動を包括する概念として、1893年以降においては〈シオニズム〉の名称が用いられるようになった。「中国の壁」という比喻を用いて展開される『万里の長城』が語るテキストの意味を読み取ろうとすると、カフカはシオニズムに対する積極的かつ批判的であった観察者であったという事実が判明するのである。

ハルトリングは、「万里の長城の建設はもっとも北のところで完了をみた。南東と南西か

42 Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 332.

43 Jost Schillemeit: *Der unbekannte Bote*. S. 278.

ら始められた大工事がここで一つに合わさったわけである」⁴⁴という冒頭の文章から、シオニズムは東方ユダヤ人と西方の同化ユダヤ人という両陣営の協力活動によって完成する事業であるという当時のユダヤ人に広まっていた「統合的シオニズム (Synthetischer Zionismus)」に対するカフカの見解を読み込み、長城建設の議論や過程に対する語り手の観察を、シオニズムの過程への観察であると見なす。さらに、ここでカフカが用いる「北」は、カフカの属するオーストリア＝ハンガリーに対して、ロシアを指すという⁴⁵。語り手は東軍 (Ostheer) と西軍 (Westheer) による工区分割工事による建設の手法に懐疑的であり、歯抜け状に途切れている防壁が完成しただけの状態では、壁は遊牧民の侵入を防ぐための防御壁として機能していないという状況証拠を引き合いに出して、工区分割方式の信頼性を早々に反駁し、壁建設に至った事情の解説を始める。語り手によって語られる壁建設の経緯に対して、テキスト外の史実としてのコンテクストに相当するシオニズムの通史を持ち込むと、壁建設の経緯とシオニズムの通史という両者には矛盾点が見つからないことが判明するのである。「幸いなことに、二十歳で下級学校の卒業試験を終えた年に、おりしも長城の建設工事が始まった⁴⁶」という記述は、『万里の長城』が書かれている 1917 年現在に対して、史実としての時間軸における 1890 年代を指し、実際にシオニズムの綱領が示された書『ユダヤ人国家』が出版されたのは 1896 年のことであった。「着工の五十年前、中国全土にわたって、建築学、とりわけ築城に関する学問こそもっとも重要な学問であり、他の学問はすべてこれとかかわりをもつ限りにおいて認められる旨の布告が出された」という箇所は、1890 年代に対してさらに 50 年前、1840 年代から 50 年に該当する時期を指し、この時期はユダヤ人に対する儀式殺人の冤罪事件に始まるダマスクス事件⁴⁷と、その解決策としてヨーロッパの各地にユダヤ民族の自衛組織が設立されたという史実に合致し

44 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente* I. S. 337. 日本語訳は『万里の長城ほか』池内紀訳、白水社 2002 年に拠っている。

45 Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 337.

46 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente* I. S. 339S.

47 1840 年、オスマン帝国の支配下にあったシリアのダマスクスにおいて発生したユダヤ人による儀式殺人に対する冤罪事件。サルディニア出身のカトリック宣教師トマソ (Tomaso) とイスラム教徒の従者が失踪した際、宣教師団から虚偽の申告を受けたフランス領事メントン (Ratti-Menton) は、宣教師殺害の下手人がユダヤ人であることを認め、エジプトの行政官シェリフ・パシャ (Sherif Pasha) に調停を委ねる。フランスの支援を受けたシェリフ・パシャは、拷問を通じてユダヤ人に冤罪の申告を強制させたが、中東におけるフランスの影響力行使に反対するイギリス、オーストリア、アメリカが介入して、ユダヤ人はダマスクスの殺人には無関係であることが証明された。この事件の過程において、ユダヤ人自らが爾来些細なことであると見なしてきたユダヤ人問題が、国際問題になりうるという危機感を抱いた。ダマスクスのこの事件において、宣教師トマソの失踪は 1840 年 2 月 5 日に報告されている。そしてその 6 週間後には、過ぎ越しの祭パサハが控えていた。イスラム圏においてもユダヤ人による儀式殺人の冤罪事件は春に発生したのである。

ている⁴⁸。ハインリヒ・グレーツの著書『ユダヤ人の歴史』⁴⁹を通じて、カフカはダマスカス事件について知識を得たのであった。

壁建設に関して工区分割方式が採用された理由を、中国人の思想と歴史にとっての核心問題とみなす語り手は、建設労働者が割り当てられた区画壁を完成させることによって、労働者自らが民族的な事業に直接関わっているという精神的満足感が得られるからだという根拠を用いて分割工事の理由を説明しようとしているが、それだけでは工区分割方式が採用された理由が説明できないとして、建設に必要な民族への負担の甚大さをバベルの塔建設時において民族に課せられた負担の大きさになぞらえ、大事業の根拠を民族の力を結集するためであるという理由に見出す。工区分割工事の理由を探る論理が、ここで中国の壁建設意義を求める論理に取って替わられ、語り手は壁建設が始まった頃に流行した学者の説を引き合いに出し、万里の長城は「新しいバベルの塔のための確固とした基盤となるはずだ」⁵⁰という長城の建設意義が述べられている。この学者の説は再度語り手によって反駁され、当時よく読まれた学者の説は、壁建設の意義に明確な理由を与えることができず議論を繰り返している民族に、建設の大義名分として浮上した説であったことが明かされる。ハルトリングによれば、ここで語り手が言及する「学者の書」は、ヘルツルの『ユダヤ人国家』に相当し、上昇を含意するバベルの塔のメタファーは、ヘルツルがこの書において主張した階級上昇としての移住というヘルツルのシオニズム観に由来しているという⁵¹。「新しい家に引っ越すのは、つねに、それによって自分たちの状況を確実に改善することのできる人々だけだ。まず絶望的な状況に置かれている人たち、ついで貧乏な人々、それから余裕のある人たち、次に裕福な者たちが引き移る。後者の人々が彼らの親族を送り出すまでには、先に行った前者の人々はより高い階層に身を高めているであろう。移住とは、同時に、一つの上昇する階級運動なのだ。」⁵²語り手は、壁建設という決定事項に対する民族の合意を得るために翻案された説にすぎないという理由で「学者の書」を批判しているが、その批判は新国家建設に対して、移住による階級上昇の理念を持ち出してきたヘルツルのシオニズムに対してカフカが呈した批判であると考えられる。『ユダヤ人国家』は、ユダヤ民族を統合するユダヤ民族思想の構築を提案したのではなく、当時のヨー

48 ボヘミアにおいても、1850 年 11 月にラビ、学識者によって「イスラエル人名士会 (Notablenversammlung der Israeliten Böhmens)」が組織された。この会合を機会に、プラハ大学にユダヤ教の神学講座を設置する計画が議論されたが、この計画は頓挫している。 Vgl. Rudolf M. Wlaschek: *Juden in Böhmen*.

49 Vgl. Heinrich Graetz: *Volkstümliche Geschichte der Juden. Dritter Band. Von den massenhaften Zwangstaufen der Juden in Spanien bis Gegenwart*. Berlin-Wien. (Harz Verlag) 1923. S. 714-149.

50 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*. S. 343.

51 Vgl. Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 342ff.

52 テオドール・ヘルツル (佐藤康彦訳): *ユダヤ人国家* (法政大学出版局) 1991 年 17 頁

ロッパを席捲していた帝国主義・民族主義観に裏づけられたユダヤ民族の右翼思想としてパレスチナ移住のモデルを呈示したにすぎなかったのだった⁵³。バベルの塔の比喻を用いて行われるヘルツル批判から、カフカは政治的シオニズムとよばれる西側のシオニズムには懐疑的であり、東隊と西隊の分担作業によって完了するという冒頭のテーゼから読み取れるように、実用的シオニズムと政治的シオニズムの融合による「統合的シオニズム」には共感していたことがわかる。

語り手は工区分割方式が採用された根拠を最高指導部の決定に委ねているが、指導部の実在は誰も見たことがないという理由で否定されている。「指導部のおかれている部屋では―それがどこにあるのか、またそこにはいかなる人がましますのやら、誰にたずねても一人として答えられなかったが―その部屋では、必ずやありとあらゆる人間的思念と願望が渦を巻き、またこの渦と逆方向に、すべての人間のはたすべき目標と実現の渦がさか巻いていただろう」。⁵⁴そして語り手によって区画工事方式による壁の建設計画を決定した指導部はいつから存在したのかが問われると、北方民族や皇帝までもが自分たちが原因であったと信じていたはずの壁建設の目的が、彼らよりも遙か前に端を発するものであり、壁建設の指令と同様に、指導部も遙か昔からあったという答えが導き出され、そこで建設の命令を発した動作主として最高指導部の存在が皇帝と「皇帝制(Kaisertum; Dynastie)」に取って替わられている。この指導部から皇帝への主語の転換から、建設する民としてのユダヤ民族のテーマを語るに当たり、中国のメタファーを用いて、ユダヤ民族の歴史と現代を語る試みが頓挫したカフカの経験が読み取られることをハルトリングは指摘している⁵⁵。つまり、史実に基づいた古代中国史の再構成を前提とすると、指導部という曖昧な存在では中国の物語としての『万里の長城』に整合性を与えられないことを認識し、代わりに皇帝を持ち出したという。皇帝が用いられると、舞台である中国がより鮮やかに表現される。動作主としての皇帝と中国人との関係は、『皇帝の使者』の逸話を用いて永遠に縮小されることのない距離をもつ関係として表現され、皇帝に従順でないがゆえに従順であるという逆説が中国人による団結の秘訣であることが明かされる。語り手はその逆説が中国人の存在意義であると思なし、敢えてその矛盾の解決を留保したまま長城建設について

53 ヘルツル後におけるシオニズム通史に関しては、拙稿：『ボヘミア・ユダヤの歴史・文化から見たカフカ ―カフカとイディッシュ語演劇―』を参照。ヘルツルはユダヤ民族国家建設に対して、現代的な観点に立つと帝国主義に倣った強硬論を主張しているといえる。その他、アーロン・ダヴィット＝ゴールドン：Aaron David Gordon(1856-1923)もまた、パレスチナにおける国家建設に当たって、先住民族は追放されるか搾取されてしかるべきだという帝国主義的な姿勢を示した。反対に、ブーバーは先住民族のアラビア人と和合してユダヤ民族の帰還を実現する〈汎セム主義〉を主張し、融和的な移住のモデルを提案した。

54 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente* I. S. 345.

55 Vgl. Günter Hartling: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 354

の論考を中断している。最終的に壁建設の知らせは小舟に乗った船頭から父親に伝えられ、語り手は父親から壁建設の知らせを又聞きするという場面が挿入されて『万里の長城』の物語は完結しているが、ここからも、ユダヤ民族と民族の特性としてのシオニズムを、中国人と万里の長城の関係に対応させて語ることの不可能性を著者であるカフカ自身が認識していたがために、船頭の逸話を挿入して意図的に物語の完結を試みたのだという事情を推測することができないだろうか。つまり、中国史を再構成するという枠組みにおいては、壁建設の目的は北方の遊牧民対策のためであり、それは同時に民族的事業として中国人の活性化を促すことにもなるといっても論理的に矛盾はない。しかしむしろ「離散(Galut)」にユダヤ民族のアイデンティティを見出そうとするクラツキンが主張するように、離散生活にあるユダヤ人にとって、〈外側の壁〉を建設しようとするシオニズムは煽動的な民族の右傾思想にすぎず、〈外側の壁〉の建設に否定的な観察者にとってみれば、壁建設の目的を古代中国の舞台に合致させようとする、国民としての中国人と、国家をもつことがなかった当時のユダヤ民族との事情の相違から『万里の長城』における物語としての不整合性が浮かび上がるのであった。つまり、他者に対して〈外側の壁〉を建設するという論理は、国家をもつ中国人には該当しても、離散生活を送るユダヤ民族には該当しないのである。ただ語り手である学者は、遊牧民に対する自衛のためという〈外側の壁〉建設の目的を否定しつつも、一貫して指導部あるいは皇帝制の支持者であるという態度を崩さず、壁建設は民族の総意であるというテーゼ自体を否定することはない。

最後にハルトリングが『万里の長城』における〈壁〉、〈皇帝〉、〈民族〉という三角関係から推論したカフカによるシオニズム批判を引用して紹介しよう。「『万里の長城』における皇帝制の意味は、テクスト上における象徴的な意味としてユダヤ教における最高の宗教的価値の総体として解釈してもよいだろう。ユダヤ教における最高の宗教的価値とは、唯一の神とモーセ五書に記された啓示に対して敬意を保ち続けることである。(『万里の長城』において)人格を与えられた皇帝は、ユダヤ教における価値観の歴史的かつ一時的な現象形態に過ぎず、例えば著名なラビや神秘家、無数の分派をあらわす。ユダヤ民族が、民族として内輪の諍いに明け暮れることはむしろ例外的であった。(『万里の長城』における)皇帝制にまつわる曖昧さは、ユダヤ教においてはザロモン・マイモンの影響のもと、キリスト教徒によって信仰告白あるいは信条学とよばれている信仰に関わる教条的な性質がそれほど厳格に形成されてこなかったことを指す。」⁵⁶ハルトリングの見解を参照すると、カフカにとって狭義の意味での民族国家建設を掲げるシオニズムは、ユダヤ民族を統合する民族のモチーフにはなりえなかった。離散生活の中で培ってきた民族のアイデンティティの再確認は、〈外側の壁〉に相当する民族国家を建設し、離散生活に終止符を打つことによって実現されるのではない。それゆえに〈外側の壁〉としての「万里の長城」は完成しえないのであり、シオニズムは窮地に追い込まれたジャッカルが窮状からの打開策

56 Ebd: *Jüdische Themen bei Kafka*. S. 349. 括弧内は筆者加筆。

として、一縷の望みを託す〈錆びついた鋏〉として表現されるのである。完成することのない「万里の長城」とアラビア人を殺害するには遠く及ばない〈錆びついた鋏〉の両者は、ユダヤ人による民族国家建設の不可能性を指す。パレスチナ移住を通じて〈離散生活〉の解決を図ろうとした1917年当時におけるユダヤ民族の現代を、離散生活の連続という民族の歴史という観点から俯瞰して見ると、シオニズムは、ユダヤ民族が保ち続けてきたメシアニズムの一環としての表出形態にすぎないことが明らかとなる。カフカは当時、ヨーロッパの同化ユダヤ人として、ユダヤ民族は国家を建設すべきか、それとも離散に生きるべきかという民族のアイデンティティをめぐる議論にむしろ積極的に関与していたのであり、当時のシオニズムをめぐる議論は、カフカの散文テキストに対するコンテキストとして、彼の散文テキストの語る意味を解釈するための一つの入口となりうる。それだけでなく、シオニズムのコンテキストを根拠とした上で、彼の散文テキストを読み直すと、カフカのテキストはシオニズム擁護と同時にシオニズム批判という新しい意味を語るのである。カフカのテキストはシオニズム批判というユダヤ的テーマを語りうるという本稿における筆者の主張から、改めてカフカは〈離散生活〉を経験したユダヤ民族の伝統の継承者であったという事実を指摘できるのではなかろうか。

北海道大学大学院文学研究科博士後期課程